由聂豹“归寂说”看“良知”的“超越”与“虚无”

盛 珂
(北京航空航天大学 人文与社会科学高等研究院, 北京 100191)

摘 要: 聂豹(双江)提出的“归寂说”自身理论逻辑清晰,但是其与阳明的“致良知”之间的关系则模糊不清,因此引发阳明后学的诸多争论,现代学者的研究也有值得进一步探讨之处。聂豹的“归寂说”有两个面向:“归寂以通感,执体以应用”,分别对应于王阳明建立的“致良知”的两个核心问题。一是良知本身的超越性问题,一是良知如何“应事”的问题。双江未能充分理解良知显现的意义,坚持凸显良知的超越性,这使得他将“致良知”理解为回归超越性的良知本体。然而在另一个层面,他又坚持良知虚静以应事的立场,认为一旦回到良知本体,就不需要其他的工夫,自然能够处理现实世界的诸多事务。双江在良知本体的层面误解了阳明,又在良知与应事的层面坚持了阳明的立场。由此可见,如果我们能从根本上理解阳明提出致良知希望解决的问题,以及需要面对的问题,就能澄清双江立学宗旨的意义。聂双江的归寂说能够帮助我们更好地深入理解阳明学,为我们提供了一个理解阳明学,特别是阳明后学思想发展的新的理论范式。

关键词: 聂豹;良知;归寂;超越;虚静

中图分类号:B 248.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2025)05-0039-10

阳明殁后,及门弟子各依其性情、禀赋的不同,以及对于良知学流弊的担忧,各执一端,积极讲学,宣扬师说。阳明后学也因此分为诸多不同的学派。正如黄宗羲所说,各派讲学,宗旨各异,然而大体不离师说,“学术之不同,正以见道体之无尽也”①。其中争议最大的,大概是聂豹(双江)主张的“归寂说”。在当时已经引起了阳明众多及门弟子的不同意见,纷纷致书与之辩难。面对这种情形,黄宗羲对聂豹颇为同情,认为他的说法并没有背离师说,“先生亦何背乎师门?乃当时群起而难之哉?”②后来的学者大部分也都认同黄宗羲的看法,认为聂豹与其他阳明后学如王龙溪、邹东廓等人对于良知本体的体认相差无几,根本的差异在于对“致良知”工夫的不同理解。也有学者如牟宗三则断定聂豹未能理解阳明思想的本质,背离师说:“其说背于其师之矩矱,而且支解其师之义理,其于阳明之致良知教未能相应,甚显然矣。”③冈田武彦也得出相似的结论,认为以王龙溪为代表的现成派与以聂豹为代表的归寂派之间,虽然同样是将阳明的良知学向“有无即一”的方向上推进了一步,但“两者追求即一的场所不同,故而其方向不如说是正相反的”④。

与其他阳明后学不同的是,聂豹自己思想的主旨其实不难了解,困难的是聂豹的“归寂说”与阳明思想之间,特别是以龙溪为代表的“现成派”之间若即若离、甚至“似是而非”的关系。二者之间的这种差异牵涉到王阳明“致良知教”的理论核心问题。因此,学者如何理解阳明学,决定了他们对于聂豹思想的判断。也正因为如此,进一步澄清聂豹思想具体意涵,能够帮助我们更深入的理解阳明“致良知”

收稿日期:2025-06-04
作者简介:盛珂,北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院教授。
基金项目:国家社科基金项目“儒家思想的超越性与历史性研究”(21BZX078)。

① 黄宗羲:《明儒学案序》,《明儒学案》,北京:中华书局 2008 年版,第 7 页。
② 黄宗羲:《贞襄聂双江先生豹》,《明儒学案》,第 371 页。
③ 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》(8),台北:联经出版公司 2003 年版,第 263 页。
④ 冈田武彦:《明代哲学的本质》,焦堃译,济南:山东人民出版社 2022 年版,第 10 页。

思想。

聂豹思想之所以难以辨析清楚,还有一个原因,大概是因为学者们大多仍然在“本体/工夫”的框架中理解聂豹与其他阳明后学之间的辩论。无疑,“本体/工夫”结构是我们深入理解宋明理学的不二法门。但是,具体到聂豹,虽然他与其他人的论辩仍然是围绕着本体与工夫展开的,但是,因其理论结构的独特性,仅仅用“本体/工夫”的结构很难准确把握他与阳明思想之间的纠葛。本文试图换一个角度,从聂豹理论的两个核心面向入手,分析聂豹在什么立场上背离了阳明的良知说,又是在何种意义上坚持了阳明良知说的特质。

一、“归寂以通感”与良知的“超越”

黄宗羲将双江的为学宗旨总结为“归寂以通感,执体以应用”①,准确指出了其思想的两个核心面向。其中,“归寂以通感”是双江对良知本体的体认,以及与此相应的如何致良知的工夫;“执体以应用”则是对于良知本体与应用之间“体用关系”的理解,其中也包含了“致知”与“格物”的工夫问题。由此可见,本体与工夫的问题纠缠在这两个不同的面向之中,这就造成,仅仅由本体与工夫的角度很难澄清双江思想的特点。

聂豹的归寂思想表述得很清楚:

> 窃谓良知本寂,感于物而后有知,知其发也,不可遂以知发为良知,而忘其发之所自也。心主乎内,应于外而后有外,外其影也,不可以其外应者为心,而遂求其心于外也。②

在双江看来,良知本体作为“本体”,只能是“寂然不动”之体,是内在于人的、超越性的本体,而不能是外在的知觉显现。知觉是“感于物”而后动的,是经验世界的显现。这个意义上的知觉,就必然已经是脱离本体了,因此不能由此来体认“本体”。也就是聂豹一直强调的,不能将“知觉”认作良知。在此基础上,双江明确区分“已发”与“未发”,认为良知只能以“未发”言,而绝非“已发”,其目的也是要严格区分本体与表现、形上与形下、超越世界与经验世界。这个思路清晰明白,而且双江常常引用阳明的话来证明自己的思想并未脱离阳明对于良知的表述:

> 是非愚之见也,先师之见也。师云:“良知是未发之中,寂然大公的本体,便自能感而遂通,便自能物来顺应。”……又云:“有未发之中,便有发而中节之和。”③

由此可见,阳明也确实有过相同的表述。在这个意义上,表面看上去双江之学确实未曾违背阳明的致良知教。那为何双江之学激起了王龙溪如此大的反应,与他往来辩难,绝对无法接受他的“归寂说”。龙溪在《抚州拟岘台会语》中纵论当时阳明门人对于良知的不同理解有六:

> 先师首揭良知之教,以觉天下,学者靡然宗之,此道似大明于世。凡在同门,得于见闻之所及者,虽良知宗说不敢有违,未免各以其性之所近,拟议掺和,纷成异见。有谓良知非觉照,须本于归寂而始得。如镜之照物,明体寂然,而妍媸自辩。滞于照,则明反眩矣。有谓良知无见成,由于修证而始全,如金之在矿,非火符锻炼,则金不可得而成也。有谓良知是从已发立教,非未发无知之本旨。有谓良知本来无欲,直心以动,无不是道,不待复加销欲之功。有谓学有主宰,有流行,主宰所以立性,流行所以立命,而以良知分体用。有谓学贵循序,求之有本末,得之无内外,而以致知别始终。此皆论学同异之见,差若毫厘,而其缪乃至千里,不容以不辩者也。④

其中,前三个“有谓”显然是针对双江所说。可见,在龙溪心中,当时对于良知的错误理解,是以双

---

① 黄宗羲:《贞襄聂双江先生豹》,《明儒学案》,第 370 页。

② 聂豹:《答欧阳南野太史三首》(三),《聂豹集》,南京:凤凰出版社 2007 年版,第 240—241 页。

③ 聂豹:《答欧阳南野太史三首》(三),《聂豹集》,第 241 页。

④ 王畿:《抚州拟岘台会语》,《王畿集》,南京:凤凰出版社 2007 年版,第 26 页。

江为中心。龙溪后来不遗余力地与双江辩驳致知的问题,也表明了这一点。

其实阳明自己已经为我们指出了双江之学的问题所在。阳明在去世前夕,给双江的第二封书信中,针对双江自述工夫进境,曾经说:

> 盖良知只是一个天理自然明觉发见处,只是一个真诚恻怛,便是他本体。①

针对双江的“归寂说”,针对双江强调良知是“未发之中”“寂然不动”之体,阳明强调良知是“天理明觉”的“发见”,也就是天理本体在人的日常经验世界中的显现,是由天理的发用而谈,而不仅仅是超越的本体。可见,阳明学的特点即在于良知不仅仅是作为本体的天理,不仅仅是指向超越的天理,更是从发用的角度,从经验世界中的显现的角度来说明的。这才是阳明心学与朱子学之间最根本的差异。

宋明理学家们分享了“天道性命通而为一”的理论结构,在超越的天理和内在于人的本性之间建立起本质的同一性,并且通过这种同一性,用天理的健动不已、纯然至善来为人内在性的纯然至善建立了形上学基础。但是,不同的理学家对于作为人的内在性本质的“性”与传统思想世界中,唯一能承担主动性作用的“心”之间的关系产生了不同的看法。由此也决定了宋明理学中,“理学”与“心学”之间的根本差异。

朱子对于人的经验性的心充满警惕。他认为,一旦我们进入到经验世界,天理本性被气质沾染,就会引发欲望,就有可能遮蔽由天理规定的、作为人的内在本质的“性”。由此而发出的人心就有着被欲望牵引的危险。因此,朱子严格区分理与气、动与静、形上与形下、性与情、已发与未发等等,就是为了凸显天理和性的绝对超越性。朱子在定义理与性时说:“理者,天之体;命者,理之用。性是人之所受,情是性之用。”②其中,性是属于超越世界的,而情则是属于经验世界的,因此不能将其作为本体。他进而区分“人心”与“道心”:“只是这一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心;知觉从义理上去,便是道心。人心则危而易陷,道心则微而难著。”③接下来,朱子论述人心的危险在于:“人心亦不是全不好底,故不言凶咎,只言危。盖从形体上去,泛泛无定向,或是或非不可知,故言其危。故圣人不以人心为主,而以道心为主。”④在朱子看来,人心不见得全不好,不一定全都是来自欲望的驱动。但是,人心是不是由欲望驱动,我们无法直接通过人心来判定。这就造成,一方面,天理不能直接在经验世界中的心中去寻求,我们不可能通过直接回归本心的方式把握天理。另一方面,经验世界中的心必须始终被规范和引导。这是朱熹觉得人心不能够直接信任的根本原因。与此同时,“性”因其是绝对超越的,直接来自天理的、寂然不动的本体,所以是绝对值得信任的。因此,我们必须先去通过格物致知的工夫,寻求把握天理,然后才能回过头来规范指引人心。

这就使得在朱子那里,心与理始终分判为二,心需要始终保持提撕警醒。也因此,伊川、朱子一系一定要凸显“敬”在工夫论中的重要地位。朱子学的理论结构清晰明确,特别是切实可行,学者可以循序渐进,下学上达。然而,也会因此带来很多问题:1. 始终坚持理和性相对于现实经验的超越性,那么如何确证我们通过“格物致知”获取的天理就是那个绝对超越的天理本体?当伊川和朱子如此描绘天理的时候,他们其实预设了对于儒家经由传统而来的道德原则和社会结构的肯定和接纳。两宋理学的建构,正是通过重建儒家形上学的方式,重新确立传统儒家对于道德原则和社会结构的表述。然而,这一结构到了明代就遭遇到困难。正如张志强所说:“在庶民社会的形成中,已有的社会与人心秩序逐渐崩坏,个体的欲望被重新激发,但在这个复杂的世界里却得不到恰当的安排。原有的社会秩序和价值秩序再

---

① 王阳明:《答聂文蔚》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社2014年版,第95页。

② 朱熹:《朱子语类》卷五,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》,上海:上海古籍出版社2002年版,第215页。

③ 朱熹:《朱子语类》卷七十八,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》,第2663页。

④ 朱熹:《朱子语类》卷七十八,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》,第2663页。

无法安顿个体生命并赋予其意义。”①这一问题在明代思想中表现为从陈白沙开启的,对于“此心与心理,未有凑泊吻合处也”的困惑。阳明同样也有这样的困惑。2. 如果天理和性是绝对超越的,同时也是“静”的,与此同时作为唯一代表人的能动性和主动性的“心”又是形而下的,不值得信任的,那么我们有什么必然性的理由一定要依照道德原则来行事。或者换句话说,道德价值首先来自人的主动意志的选择,而不是对道德原则的认知和把握。某种意义上,陆象山提出“先立乎其大”来反对朱子的“格物致知”就包含了对于这一问题的敏感。3. 超越的天理如何在每个时刻都能恰到好处地应对具体的“节目时变”。这个问题是聂豹思想的第二个面向处理的问题,我们在下一节处理。

阳明意识到朱子学的这些问题,并且不断探索新思想的可能性。阳明寻找到自己思想的道路,正是源自意识到朱子“格物致知”之非,从确立“知行合一”开始的。这就是对于阳明一生思想历程来说最重要的“龙场悟道”。束景南指出:

> 所谓“龙场之悟”,一言以蔽之,悟朱学(理学)之非,觉陆学(心学)之是之谓也。具体言之,“龙场之悟”包含三方面之“悟”:悟释、老二氏之非,立儒家“简易广大”之心学;悟朱子向外格物之非(求理于物),立古本《大学》向内格物、自求于心之旨(格心,吾性自足,天下之物本无可格);悟朱子敬知双修,先知后行之非,立“知行合一”之教。三“悟”中,悟朱子“格物致知”之非乃是“龙场之悟”之悟之核心之“悟”。②

阳明对于朱子学“向外格物”与“先知后行”的突破集中体现在他在龙场悟道之后主张的“知行合一”之中。阳明主张知行合一,并不是简单说明道德原则要贯彻到道德实践行为中,而是有着更深刻的意义,是致良知思想的开端。

阳明论知行合一说:

> 故《大学》指个真知行与人看,说“如好好色、如恶恶臭”。见好色属知,好好色属行。只见那好色时已自好了,不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知,恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了,不是闻了后别立个心去恶。③

此时的阳明,已经发现了自己独特思想道路的方向,惟尚未明确以“良知”表达这一思想。我们结合日后阳明论“良知”来看阳明在龙场所提倡的“知行合一”之教。

> 知是心之本体。心自然会知:见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐,此便是良知,不假外求。④

阳明对于《大学》中的“如好好色,如恶恶臭”与《孟子》中“乍见孺子将入于井”的理解是一致的。“如好好色”与“见父自然知孝”在阳明那里,有着同样的意义:1. 不存在一个外在的天理作为标准,我们才能知道“好色”之“好”,“孝弟”之“弟”,然后才去行。而是在人的直接生存经验之中,在这样的情境之下,人之心自然就会做出这样的判断。因此,这种判断不是外在于我们的心的,而是心在某些具体情境之下自然给出的,并且,是可以完整呈现出来的。在这个意义上,所谓的“知”首先呈现为“行”。是“行”决定了“知”,这就是阳明所谓的“知行合一”,而二者的统一体就是阳明所谓的“知行本体”。此时,“格物致知”并不是在“行”之先需要的工夫,而是知行本就是一体的。阳明通过这种方式,解决了朱子先“格物致知”、把握天理然后才能指导行为的问题。2. 此时给出的判断,即是纯然至善的判断,即是天理之直接呈现。因此,这一判断是在具体情境之下,作为主体性和主动性的“心”直接给出的。这就是阳明“心即理”的意义。在这个意义上,“显现”优先于“格物致知”。阳明通过这种方式解决了朱子

① 张志强:《“良知”的发现是具有文明史意义的事件——“晚明”时代、中国的“近代”与阳明学的文化理想》,《文化纵横》2017 年第 4 期,第 56—65 页。

② 束景南:《王阳明年谱长编》(二),上海:上海古籍出版社 2017 年版,第 536 页。

③ 王阳明:《传习录》(上),《王阳明全集》,第 4 页。

④ 王阳明:《传习录》(上),《王阳明全集》,第 7 页。

的理论结构造成的“求理于外”的问题。3. 这样的“知”是经验世界中的呈现,是当下直接给与的,并且是当下“完满具足”的。阳明在早期将其讲成是“知”,即是为了凸显当下呈现的意义。

由此,阳明建立起他的“良知”学说,突破了以朱子学为代表的两宋理学建构起来的对于道德秩序、社会秩序的肯定,凸显了人的“个体”的自觉和主体性的重新张扬,回应了时代的问题。①

因此,阳明提出的良知的特点首先就是当下的显现,是经验世界中的直接呈现。这种对于良知直接呈现的描述,在孟子那里,理论上已经足够充分了。但是,阳明必须面对宋代理学的传统,必须面对理学家们建立起来的以“天理”为核心的整体世界图景。因此,他面临着两重困难:一方面他必须建构一整套理论来应对宋代理学的整个论述,必须以良知为基础,重新完成理学的论述;另一方面,他自己也有建立形上学论述的负担,必须建立自己的形上学描述,并在此基础上,论述礼乐教化的价值。因此阳明的良知理论需要解决两个方面的问题:1. 良知与天理的关系,或者良知与天理的同一性。直接显现的良知无疑是属于经验世界的,是知觉,是属于形而下的。只有良知同时是天理,才能确定良知的本体地位,也才能因此通过天理的普遍性确立良知的普遍性。所以需要说明作为知觉显现的良知与超越性的天理如何能是同一的;2. 良知与“应事”的关系。朱子的格物致知能够更好地容纳关于现实世界的知识,那么如果以良知为基础,彻底回到人的内在性,我们如何能够处理具体的现实世界的问题。我们可以看到,几乎整个《传习录》都是在讨论和回应这两个问题。

为了说明良知与天理的同一性,阳明不断地强调良知的超越性意义,不断凸显良知的超越性。

> “未发之中”即良知也,无前后内外而浑然一体者也。有事无事,可以言动静,而良知无分于有事无事也。寂然感通,可以言动静,而良知无分于寂然感通也。②

当阳明说良知即是“未发之中”、良知即是“寂然不动之体”时,他是想说,良知即是超越的本体。虽然良知是经验世界的显现,是以“知觉”的形态呈现出来的,但是,良知不是普通意义上的知觉,而是天理本体的直接呈现。因此,我们就不能再简单地以朱子学的“动/静”“已发/未发”“寂然不动/感而遂通”等模式来区分形上形下。所以,阳明强调,良知无分于动静,无分于寂然与感通。如何是良知而不是普通意义上的知觉,要以是否“诚”来区分本体与发用。如果一切都是诚,那么即便是知觉,也是来自天理直接发用的知觉。阳明通过这种方式,重述了宋代理学的诸多区分形上形下的观念,建立起良知的本体论意义。

相比于聂双江,王龙溪一方面更加凸显良知的超越性,另一方面也能深刻理解阳明所说的良知的呈现意义。而双江则是单纯坚持了超越性一面,走向了“归寂”的方向。在他看来,良知如果是超越的本体,则只能是“未发之中”、只能是“寂然不动之体”。因此,双江不断强调,不能将知觉认作良知:“良知者,未发之中,备物敦化,不属知觉,而世常以知觉求之,盖不得于孩提爱敬之言而失之也。”③在这个意义上,双江确实可以被批评为割裂了“已发”与“未发”、“寂然”与“感通”。而问题的本质则是双江没有理解良知作为呈现的一面。一旦双江坚持能够直接呈现的良知仅仅是一种知觉,必须要超越这种知觉,

---

① 参见张志强:《“良知”的发现是具有文明史意义的事件——“晚明”时代、中国的“近代”与阳明学的文化理想》,《文化纵横》2017 年第 4 期,第 62 页。“阳明学、在某种意义上就是王阳明在经历了人生的种种挑战之后,他首先从自己身上寻找、发现并确认了这种道德动力。在某种意义上,他可以说是晚明时代的一个‘新人’——一个在庶民社会的文化氛围中出现的‘个体’,而这样的个体却最终成长为一位圣贤。阳明学,正是为我们展现了阳明从儒学内在价值出发而创生的一种新的人格状态和生命境界;而阳明的人生与思想,则昭示了一条道路——在晚明这样的时代,‘个体’如何在欲望的解放中重新落实伦理的价值,成长为一个‘新人’。这也就是我所说的晚明的庶民社会如何实现礼教再编成的问题。”

② 王阳明:《王阳明全集》,第 72 页。

③ 聂豹:《送王惟中归泉州序》,《聂豹集》,第 78 页。

回归到纯粹超越的本体,那他就完美错过了阳明学最核心的部分,与朱子学走上了同样的道路。

龙溪在《致知议略》中很明确地指出良知即是“呈现”,双江那样别求未发之中,是错误理解了阳明的良知之学:

> 夫良知之与知识,差若毫厘,究实千里。同一知也,如是则为良,如是则为识;如是则为德性之知,如是则为闻见之知,不可以不早辩也。……良知即是未发之中,即是发而中节之和,此是千圣斩关第一义,所谓无前后内外、浑然一体者也。若良知之前别求未发,即是二乘沉空之学。①

从呈现的形态的角度来讲,良知即是表现为当下呈现的知。只不过良知是心体的直接呈现。在这个意义上,龙溪显然彻底反对双江认为“良知见在”是知觉,不能充分信任的良知“归寂”说。但是,在具体反驳双江的时候,龙溪显然又无法直接否认良知作为本体的超越性,因此他只能颇为“含混”地说:

> “即寂而感行焉,即感而寂存焉”,正是合本体之工夫,无时不感,无时不归于寂也。②

龙溪只能回应说,良知是贯穿“已发”与“未发”的,不能在已发的良知之外,再寻求一个未发。而双江正是觉得已发的良知不能是本体性的,所以才要做一番“归寂”的工夫。

在这个意义上,产生了双江与阳明和龙溪之间对于“致良知”工夫论的差异。

双江因为觉得一切直接显现的都只能是知识,只能是后天经验世界的事情,故而并不是良知本身。因此,针对龙溪所说“乾知即良知,乃混沌初开第一窍,为万物之始,不与万物作对,故谓之‘独’”③,双江反对所谓的“乾知”“独知”即是良知。他进而辩驳说:“独知是良知的萌芽处,与良知似隔一尘。此处着功,虽与半路修行者不同,要亦是半路的路头也。致虚守寂,方是不睹不闻之学,归根复命之要。”④双江将所有可能的直接的“知”都与良知区分开来,只把良知认作是本体。

在双江看来,我们能够直接把握的只是经验性的知,最重要的工夫就是从经验性的知中“回归”本体。双江即是这样来理解阳明的“致良知”:

> 虚明不动之体,不睹不闻是也。戒慎不睹,恐惧不闻,始可以言归根复命之学,归根复命。始可以言致知。⑤

可见,在双江看来,良知本体恰恰是需要通过“归寂”的工夫才能回归的,而阳明所谓的“致良知”的“致”就是回归虚静本体的工夫。而这与阳明和龙溪主张的“致良知”工夫论是截然不同的。阳明的这段话,清晰描述了他所谓的“致良知”的全过程:

> 然至善者,心之本体也。心之本体,哪有不善?如今要正心,本体上何处用得功?必就心之发动处才可着力也。心之发动处不能无不善,故须就此处着力,便是在诚意。⑥

对于阳明来说,良知即是心之本体,这个意义上的心之本体是纯然至善的,因此,良知本身是不必做工夫。只有当良知发用时,才会有所谓的“善恶”产生,也就是说,良知在进入到经验世界中,成为具体的经验的“知”的时候,因为此时的知有可能是良知本体自然的发用,也有可能是在私欲遮蔽之下的良知发用,在这个层面才有善恶产生。这就是阳明所说的“必就心之发动处才可着力也。”此时才可以做工夫。而此时的工夫就是要去除私欲对于良知的遮蔽,让良知直接呈现出来,这就是所谓的“让良知扩充到底”,这就是致良知。因此,对于阳明来说,致良知是将良知推扩于事事物物,是将良知向外推扩。此

---

① 王畿:《王畿集》,南京:凤凰出版社 2007 年版,第 130 页。
② 王畿:《王畿集》,第 134 页。
③ 王畿:《王畿集》,第 131 页。
④ 聂豹:《聂豹集》,第 377—378 页。
⑤ 聂豹:《聂豹集》,第 392 页。
⑥ 王阳明:《王阳明全集》,第 135 页。

时的工夫就是诚意,因为彻底的诚意才能保证良知的直接呈现。

由此可见,双江与阳明因为对于良知本体的理解有差异,造成了他们对于“致良知”的工夫的理解也有根本性差异。在这个意义上,双江确实错误理解了阳明的良知与“致良知”。然而,双江并不是在所有的层面都违背阳明的立场,双江对于阳明也有深刻契入的一面,这就是双江思想的另外一个层面——“执体以应用”。

二、“执体以应用”与良知的“虚无”

双江的归寂之学强调良知本体是“未发之中”“寂然不动之体”,因此要首先回归这一本体。此外还有另外一个面向,那就是“执体以应用”,良知本体与应用之间的关系。面对来自欧阳南野的质疑,双江引用阳明的话来为自己的思想背书:

> 是非愚之见也,先师之见也。师云:“良知是未发之中,寂然大公的本体,便自能感而遂通,便自能物来顺应。”又云:“祛除思虑,令此心光光地,便是未发之中,便是寂然不动,便是廓然大公。自然发而中节,自然感而遂通,自然物来顺应。”①

依据双江,“归寂”不仅仅包括回归超越的良知本体,还意味着回到虚寂的本体即可以有相应的用,或者更进一步,唯有虚寂的本体才能够应用无穷。如果说前者用意在于凸显良知本体的超越性,后者则意味着如何实现良知本体之用。这一立场符合阳明对于良知的理解。我们可以看到,《传习录》中,阳明首先面对和解释的即是这个问题。

> 爱曰:“如事父之孝,事君之忠,交友之信,治民之仁,其间有许多理在,恐亦不可不察。”先生叹曰:“此说之弊久矣,岂一语所能悟?今姑就所问者言之:且如事父,不成去父上求个孝的理?事君,不成去君上求个忠的理?交友治民,不成去友上、民上求个信与仁的理?都只在此心,心即理也。此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分。以此纯乎天理之心,发之事父便是孝,发之事君便是忠,发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。”②

当阳明放弃了朱子“格物致知”“即物穷理”的道路,回归到人的内在性时,首先需要解决的问题就是,只通过回归人的内在性,是否能够恰当处理各种事务、恰当指导人的行为。这个问题的实质是:如果离开了对于外在世界的知识性的了解,我们是否能够做出恰当的判断。徐爱问阳明:“恐于天下事理有不能尽”,指向的就是这个问题。天下的事物都有自己的规则,这就是朱子所谓的“事事物物皆有定理”,因此要知道如何恰当行事,就需要首先了解这些事事物物的定理。这是朱子学比较符合人的日常理解的部分。所以,当阳明要反对这个看法时,就要提出自己的解释。阳明首先由对于道德行为的讨论,进入心即理的说明。对于道德行为来说,行为本身的道德价值是人的内在性赋予的。进而,阳明试图说明,在此基础上的道德原则其实也是由人的内在性的良知决定的。因为在阳明的理论中,良知是天地万物的本体,同时也是决定善恶判断的本体。因此,所谓的善恶其实就是来自良知做出的决断和选择。在这个意义上,我们只要能够彻底地回归良知,让良知自己做出决断,实现的就是道德原则,事先并不存在一个外在于良知的“天理”需要人去认知和把握。具体的道德原则的显现,就是良知本体在不同的伦理关系中,在不同境遇中的直接呈现。

阳明对于良知应用的论述,并不止于此。他进而深入到一个更加根本的问题,而这个问题是由陈白沙开启的明代哲学的另外一个核心问题,就是本体与应事的关系。

> 问:“圣人应变不穷,莫亦是预先讲求否?”先生曰:“如何讲求得许多?圣人之心如明镜,只是一个明,则随感而

---

① 聂豹:《答欧阳南野太史三首》,《聂豹集》,第241页。

② 王阳明:《王阳明全集》,第2—3页。

应,无物不照,未有以往之形尚在,未照之形先具者。①

此时,阳明已经是从另外一个角度来论述良知的“妙用”了。当我们讨论道德行为的准则时,除了要判断一个行为的善与恶,其实更重要的是要指导我们的行为,指导我们在日常经验中如何做出抉择,如何做出恰当的应对。这就是门人问阳明:“圣人应变不穷,莫亦是预先讲求否?”在儒家传统中,圣人之所以为圣人,就是能够做到“应变无穷”,在任何情境之下,都能够做出恰当的判断。但是,门人的问题是,圣人是如何能够做到这一点的,是因为圣人在此之前对于人的行为规则有着充分的了解,并且对于这个世界有充足的了解吗?阳明的回应是,我们面临的世界是如此纷繁复杂、充满了不确定性,即便是圣人,也无法做到事先都搞清楚。所以,圣人能够应变无穷,并不是依靠对于行为规则和现实世界的提前了解,而是靠着内心的澄澈,即所谓的“心如明镜”。“心如明镜”是宋明理学家都喜欢使用的一个比喻,用来说明内心的宁静,所谓“廓然而大公,物来而顺应”。因为心如同明镜一样,圆融无碍的对这个世界做出相应的反应,所以世界的种种情境,不会在人的内心中引起各种波澜。但是在这里,阳明用明镜指良知。因为良知是天地万物的本体,良知就是事事物物的天理的显现,因此,只要我们能够彻底地回到良知,就能让被我们的良知所“关照”的事事物物都如其自身那样呈现出来,我们就能在任何情境之下,都能够做出恰当的抉择。

王龙溪继承阳明,对于阳明的良知之学在这个问题上和朱子学之间的差异表达得更为直接:

> 文公谓:“天下之物,方圆轻重长短,皆有定理,必外之物格,而后内之知至。”先师则谓事物之理,皆不外于一念之良知,规矩在我,而天下之方圆不可胜用,无权度则无轻重长短之理矣。②

龙溪秉持阳明的良知观念,认为良知是虚灵不昧之体,天地万物之理皆由此出,回归良知,才能真正做到“不可胜用”。在这个角度,龙溪极言良知本体之“虚无”:“良知虚体,不变而妙应随缘。玄玄无辙,不可执寻;净净无瑕,不可污染。一念圆明,照彻千古。”③

双江“归寂”说明确体察到阳明和龙溪对于良知的解释在这个方向上的立场,并且奉之以为圭臬。因此,双江的“归寂”说一方面强调要回归良知的虚寂本体,另一方面则是一旦回归虚寂本体,则自然有发用。双江每论及良知本体,本自虚寂之后,立刻就会谈及求本体之道:“故学问之道,自主乎其内之寂然者求之,使之寂而常定也,则感无不通,外无不该,动无不制,而天下之能事毕矣。”④学问之道就是要回归寂然之本体,而所有的工夫也就在于回归寂然之本体,并且保有此寂然之本体,除此之外,不再需要有“格物”之功。

在这里,就有双江与阳明和龙溪之间,在“致知”与“格物”工夫上的差异。

对于阳明和龙溪来说,良知本体因其是当下呈现的,因此良知本体本身“完满具足”,在良知本身无法用工夫,工夫要在“致知”上用。如阳明说:

> 若良知之发,更无私意障碍,即所谓“充其恻隐之心,而仁不可胜用矣”。然在常人不能无私意障碍,所以须用致知格物之功。胜私复理,即心之良知更无障碍,得以充塞流行,便是致其知。知致则意诚。⑤

阳明这段话即是为了指点在何处做工夫。常人无法致其良知,是因为在发用处私欲间隔,因此要在良知发用处时时刻刻做“为善去恶”的工夫,让良知能够不受阻碍地呈现出来,这是阳明所谓的

① 王阳明:《王阳明全集》,第 13 页。
② 王畿:《王畿集》,第 254 页。
③ 王畿:《王畿集》,第 277 页。
④ 聂豹:《聂豹集》,第 241 页。
⑤ 王阳明:《王阳明全集》,第 7 页。

“致知”。而所谓致知,真正的工夫所在即是“格物”。因此阳明曾说:“‘随物而格’是‘致知’之功。”①

然而,双江则因其独特的理论立场,彻底反对阳明与龙溪对于“格物致知”的理解。他甚至说:“今必曰格物是致知之功,则能虑亦可谓为知止之功乎? 虽先师复起,不敢奉命。”②这是直接反对阳明的格物致知之说了。而且,对于双江来说,体用关系的核心是“有体即有用”,所谓“体立而用自生”,只要能回归本体,则不需要另外用工夫。因此,只有“致知”是工夫,并不存在所谓“格物”的工夫。在双江看来,这只是致知所直接产生的效果,因此双江说:“致知即致中也。寂然不动,先天而天弗违者也。格物者,致知之功用,物各付物,感而遂通天下之故,何思何虑,后天而奉天时也。”③

在此我们可以看到双江与阳明和龙溪在“致良知”工夫论中的同与异。双江与龙溪都坚持阳明对于良知本体虚静的立场,都认为只有回归良知虚静本体,才能应事无穷。然而,对于何谓“致知”,二人的理解则截然相反。双江认为,良知本体不能直接呈现,需要通过“致知”回归本体,然后自然就有“格物”之功。因此,“格物”是“致知”的效果,“格物”自身没有工夫可做。如果将工夫落在“格物”上,就仍然是在“发用”的世界中用工夫,就会因为没有本体的贞定,失去头脑。如我们前面分析的,对于龙溪来说,良知是直接的呈现,因此,良知本身圆满具足,在此不需要做工夫。工夫要在发用上做,要在向外将良知推扩到事事物物上之时,为善去恶,做“格物”的工夫。这一切归根到底,仍然是与二者之间对于良知本体的理解不同造成的。

结　语

经过以上分析,我们可以看到,聂豹“归寂”说“归寂以通感,执体以应用”的两个面向,分别体现了王阳明建立的“致良知”的两个核心问题:一是良知本身的超越性问题,一是良知如何“应事”的问题。

对于阳明来说,良知首先是直接的呈现,但是他必须通过凸显直接显现的良知的超越性来确定良知的本体地位。但是一旦过分凸显良知的超越一面,就会走向“四句教”中“无善无恶心之体”,将良知理解为超越世俗善恶绝对本体。王龙溪即是将这一方向在理论上推到极致,最终得出了“四无”之论,凸显良知“无”的一面。

良知之所以必然是“虚寂”的,是“无”,是因为还有一个良知如何“应事”的问题。“虚寂”的、“无”的良知,能够为我们面对现实世界的多样性和不确定性提供一个“确定”的基础。在阳明和龙溪那里,这两个方面是融贯在一起的。但是,很明显,双江未能充分理解良知显现的意义,然而在另一个层面,他又坚持良知虚静以应事的立场。这就使得双江与阳明学之间的关系变得非常复杂,也使得传统的“本体/工夫”模式很难说清楚他们之间的关系。但是,一旦我们跳脱出阳明学的传统叙述逻辑,从根本上理解阳明提出致良知希望解决的问题,以及需要面对的问题,就能澄清双江立学宗旨的意义。可以说,透过聂双江的归寂说,反而能够帮助我们更好地深入理解阳明学,为我们提供了一个理解阳明学,特别是阳明后学思想发展的新的理论模式。这就是以阳明学的两个核心问题为基础的模式,这种模式能够让我们更好地看清阳明后学每个人希望面对和解决的问题。在此模式下,我们可以看到阳明后学的诸多分歧和争论,甚至一直到刘宗周,大多是围绕着这两个问题展开的。④

---

① 王阳明:《王阳明全集》,第 75 页。

② 聂豹:《聂豹集》,第 270 页。

③ 聂豹:《聂豹集》,第 256 页。

④ 例如,王艮提出的“淮南格物”说其实是为了解决虚静的良知本体如何“应事”的问题。罗汝芳提出“孝弟慈”的观念,一方面是为了避免过度强调良知的超越性意义,另一方面是通过将天下所有的事情都归结为“孝弟慈”三种人伦关系,来解决虚寂的良知如何“应事”的问题。

The “Transcendence” and “Nothingness” of ‘Conscience’ in the Light of Nie Bao’s View of “Returning to the Stillness of Mind Through Meditation”

Sheng Ke

(*Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences*, *Beihang University*, *Beijing* 100191, *China*)

Abstract: Nie Bao’s (Nie Shuangjiang,聂豹/聂双江) view of “returning to the stillness of mind through meditation” (归寂说) had a clear theoretical logic of its own, but its relationship with Wang Yangming’s (王阳明) view of “extending conscience” (致良知) was unclear, which triggered a lot of debates among later scholars of the School of Wang Yangming (阳明学派), therefore modern scholars’ researches need further exploration. Nie Bao’s view of “returning to the stillness of mind through meditation” had two aspects: “returning to the stillness of mind through meditation so as to perceive the world, and holding the body so as to apply it in reality” (归寂以通感,执体以应用), which corresponded to the two core issues of Wang Yangming´s view of extending conscience. One core issue was the transcendence of conscience itself, while the other was the issue of how conscience “deals with worldly affairs” (应事). Nie Shuangjiang´s failure to fully comprehend the significance of the manifestation of conscience and his insistence on emphasizing the transcendence of conscience, led him to understand “the extension of conscience” as a conscience noumenon (良知本体) which returned to transcendence. On another level, however, he also adhered to the position that conscience could deals with worldly affairs because of its nothingness (良知虚静以应事), believing that once one a person returned to the conscience noumenon, he did not need any other ways to cultivate conscience (工夫) but could naturally deal with many things in the real world. From this, it can be seen that Nie Shuangjiang misunderstood Wang Yangming at the level of conscience noumenon proper, but adhered to Wang Yangming’s position at the level of conscience and dealing with worldly affairs. And both levels had their own problems with conscience noumenon and way to cultivate conscience. This made the relationship between Nie Shuangjiang and the study of Wang Yangming (阳明学) very complicated, and also made it difficult to clearly explain their relationship in the traditional “conscience noumenon-way to cultivate conscience” model. However, once we break away from the traditional narrative logic of the study of Wang Yangming and fundamentally understand the problems that Wang Yangming hoped to solve by proposing his view of extending conscience and the problems that needed to be confronted with, we will be able to clarify the significance of Nie Shuangjiang’s purpose of establishing his school of thought. It can be said that Nie Shuangjiang’s view of returning to the stillness of mind through meditation, can help us make a more in-depth understanding of the study of Wang Yangming, and provide us with a new theoretical paradigm for comprehending the study of Wang Yangming, especially the ideological development of the later-study of Wang Yangming.

Key words: Nie Bao/Nie Shuangjiang; conscience; return to the stillness of mind through meditation; transcendence; nothingness

(责任编辑　刘曙光)